PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FUER KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

46. JAHRGANG 10. HEFT JANUAR 1936

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

BIBLIOTHECA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

INHALT

Abhandlungen:

Die Kreuzzeichen beim Messopfer und des Kreuzzeichens erste Bedeutung / B. Hennen, Trier 289

Der Weg der Germanen zum Christentum (Schluss) / Kaplan Hermann Ries, Trier 298

Mitteilungen:

Quellenbelege zum altgermanischen Aberglauben, II. Teil / Kaplan Böhm, Trier-Euren 308

Bücherbesprechungen:

Neue Hilfsmittel für die Bibellesung und Bibelerklärung / Ketter, Trier 312

Altes Testament: Das Buch Jeremias — Nötscher / Theis, Trier . . 320

Cassel / Theis, Trier 320

Ludw. Perrot, Goldschmied **Trier**

Hauptmarkt 7, I. Etage — Ecke Grabenstrasse

Werkstätte für kirchl. Gefäße und Geräte

Anerkannt erstklassige Arbeit — Mässige Preise

Alle Reparaturen und Aufarbeitungen reell, sorgfältig und prompt

Sie finden bei uns in

Theologie
Liturgik
Hagiographie

stets die neuesten und besten
Hilfsmittel Ihrer Arbeit

J. B. Grachs Buchhandlung
JAKOB WEBER
Trier Simeonstr. 36 / Postfach 85

Die Kreuzzeichen beim Messopfer und des Kreuzzeichens erste Bedeutung

Von B. Hennen, Trier

Wenn auch das Kreuzzeichen noch so eindeutig das Zeichen Christi und der Erlösung ist, so gibt die weitverzweigte Anwendung dieses Zeichens doch noch Anlaß zu allerlei Fragen über seinen Sinn und Zweck. Der einzelne Christ gebraucht das Kreuzzeichen überaus häufig und ist sich dabei vollkommen klar, daß Christus hierdurch geehrt und der Glaube an ihn bekannt wird, daß dieses hehre Zeichen segenbringend ist und Schutz und Gnade gewährt. In der Liturgie der Kirche kann man sich keine Handlung vorstellen, die nicht vom Kreuzzeichen umrahmt oder begleitet wird. Doch gerade in der Liturgie mögen wir eher als bei unserm privaten Gebrauch des Kreuzzeichens fragen, was das Zeichen in dem einen oder anderen Falle bedeuten oder bezwecken will, während wir in den allermeisten Fällen es als Benediktionszeichen hinnehmen und ein Zweifel über diese Bedeutung uns gar nicht in den Sinn kommt. Die am wenigsten eindeutig erklärten Kreuzzeichen der Liturgie weist der Ritus der heiligen Messe auf. Besonders gilt dies von den Kreuzzeichen, die der Zelebrant zwischen Wandlung und Kommunion über die konsekrierten Gestalten macht. Seit Jahrhunderten sind gerade diese Gegenstand der Erörterung gewesen und es geblieben bis zur Gegenwart. Dies ist um so beachtlicher, da die Feier des heiligen Opfers doch als älteste und höchste liturgische Handlung anzusehen ist.

Petrus Damianus (expos. canon. num. 9) verursachen die nachkonsekratorischen Kreuzzeichen Bedenken, desgleichen Papst Innozenz III. (de myster. miss. lib. V, cap. 2). Da die Konsekration vollzogen ist und Christus doch selbst nicht gesegnet werden könne, suchte man

sich zu helfen, indem man die Zeichen vom Wortlaut trennte und ihnen eine eigene Bedeutung zuerkannte. Je nach der Zahl bezog man sie auf die zu ehrende Trinität, auf das Leiden des Herrn und die fünf Wunden. Diese Auffassung vertritt später Stephan von Autun (Tract. de Sacramento altaris cap. 17), Hugo v. St. Victor (Libell. de canone mystici libaminis cap. 6), desgleichen Bonaventura (Expos. miss. cap. 4) und der hl. Thomas (Part. 3, qu. 83, art. 5, ad 4). Die Zeichen sind ihnen keine „signa benedictionis", sondern nur „signa commemorationis et testificationis". Doch wie wenig in der Folgezeit diese Auffassung befriedigte, entnehmen wir der Einstellung Maldonats, der sich längere Zeit mit diesem Problem beschäftigte und schließlich die Meinung vertrat, diese Kreuzzeichen seien eine Neuerung späterer Zeit. Diese Ansicht konnte er jedoch nicht aufrechterhalten. In der Schrift „De caeremoniis tractatus" lesen wir nämlich: „Potest venire in mentem alicui, non esse rationi consentaneum, ut signa crucis adhibeantur eucharistiae post consecrationem. Nam solemus adhibere signum crucis alicui rei, ut benedicamus et consecremus illam: nihil autem potest esse sanctius corpore Christi. Hoc argumentum non est leve, adeo ut moverit me aliquot annis, ut existimarem, istas cruces, quae adhibentur post consecrationem, fuisse introductas a quibusdam sacerdotibus, qui sibi prudentiores aliis viderentur, si hoc facerent. Sed reperio non tantum apud recentiores, qui de caeremoniis scripserunt, sed etiam apud antiquiores illos Amalarium et Strabonem. Quapropter credibile est, jam olim fuisse illa signa crucis adhibita ad eucharistiam consecratam." (Zaccaria, bibliotheca ritualis disputat, T. III. p. 142 sq.) Eine Reihe Väter stellten auf dem Konzil von Trient den Antrag, diese Zeichen abzuschaffen, weil sie nach geschehener Konsekration nicht angebracht seien, „Ne videretur aliquid deesse ad suam (hostiae) sanctificationem" (Le Plat, monument. t. V. p. 432). Aus der angeführten Begründung geht hervor, daß diese Väter diese Kreuzzeichen für wirkliche Benedictionszeichen hielten.

Auch die nachfolgenden Jahrhunderte vermochten keine befriedigende Erklärung und Deutung dieser Zeichen zu geben. Es verlohnt sich nicht, auf das Schwanken der Lehrmeinungen hier näher einzugehen, da man allenthalben die vortridentinischen Ansichten weiter ausdachte und hauptsächlich den Benedictionscharakter der Kreuzzeichen zu beseitigen suchte. In dieser Richtung erklärt denn auch gegenwärtig J. Brinktrine (Die heilige Messe, Paderborn, II. Aufl. 1934, S. 254) die Kreuzzeichen so, daß sie die „Worte besonders be-

tonen und auszeichnen“ wollen, indem sie „die Worte, die sie begleiten, als heilige kennzeichnen und hervorheben“. Allerdings verfehlt er nicht zu bemerken, daß es „auch Signa gibt, die dieser Deutung widerstreben“.

Alle Erklärungsversuche leiden an dem großen Mangel, daß sie in ein und derselben Opferhandlung dem gleichen Zeichen verschiedene Bedeutungen zukommen lassen. Wir müssen daher darauf ausgehen, diese Schwierigkeiten zu beseitigen. Wollen wir das Problem zur Lösung bringen, so müssen wir an erster Stelle die Grundbedeutung, die ursprüngliche Anwendung des Kreuzzeichens, ins Auge zu fassen suchen, die es in den ersten Tagen des Christentums und in den ersten Jahren der Meßfeier gehabt hat. Wir müssen uns vergewissern, ob das Kreuzzeichen von Anbeginn so aufgefaßt sein wollte, wie wir es heute auffassen zu sollen glauben.

Unter den vielen Zeremonien, die die verschiedenen Liturgien aufweisen, nimmt das Kreuzzeichen ganz selbstverständlich eine bevorzugte Stellung ein. Bekanntlich sind die Zeremonien der einzelnen Liturgien sehr verschieden und auch die derselben Liturgie angehörenden Kirchenprovinzen weisen die mannigfachsten Abweichungen und Verschiedenheiten in der Gestaltung des Gottesdienstes und der Sakramentenspendung auf. Eine an sich sehr geringfügig erscheinende Verschiedenheit dürfte uns in der Lösung unserer Frage Wegweiser werden. Unter den Ehrfurchtsbezeugungen beim liturgischen Gebet beobachten wir auch die, daß wir beim Gloria Patri das Haupt verneigen. An dem Charakter der Ehrfurchtsbezeugung ist hier nicht zu zweifeln. So allgemein wie die Verneigung vom Klerus in der Ausführung der Liturgie geübt wird, so wenig ist sie bei uns in den Gebeten in der Muttersprache in Übung. Es werden z. B. die Worte „Ehre sei dem Vater“ beim Rosenkranz nicht mit einem Verneigen des Hauptes begleitet, sondern mit dem Zeichen des Kreuzes, das der Beter über sich macht. Hier tritt das Kreuzzeichen ganz eindeutig auf als Ersatz der Verneigung. Wie sollte man auch die Verneigung draußen machen unterwegs bei Prozessionen oder schließlich im Knien auf Bänken und Stühlen mit hoher Armlehne? So viel steht hier fest, das Kreuzzeichen tritt stellvertretend für die Verneigung auf. Zudem kennt die griechische Liturgie ebenfalls das Kreuzzeichen beim Gloria Patri; sie hat es also auch an Stelle der Verneigung. Trifft dies aber zu, dann hat es auch die Bedeutung der Verneigung, wenigstens einen dieser Bedeutung nahekommenden Wert, den gleichen oder den geringeren oder einen darüber hinausgehenden. Dem-

nach begegnet uns hier das Kreuzzeichen als Zeichen der Ehrfurcht. Es erhebt sich somit die Frage, wie es zu dieser Bedeutung kommt.

Den tiefen ursprünglichen Sinn des Kreuzzeichens lehrt uns der Taufritus. Der Täufling wird mit dem Kreuzzeichen bezeichnet unter den Worten: Et hoc signum sanctae Crucis, quod nos fronti ejus damus, tu, maledicte diabole, numquam audeas violare. Hier wird ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, daß der nun Kreuzbezeichnete dies Zeichen trägt und, wer ihm etwas Kreuzentgegengesetztes antut, sich gegen die Ehre des Kreuzes verfehlt. Der Täufling wird bezeichnet mit diesem Zeichen in einer Art und Weise, wie von alters her, um Verwechslungen bei der Herde und auf dem Markte vorzubeugen, die Haustiere mit dem Eigentumszeichen des Herrn bezeichnet waren. Vielfältig war dieses Zeichen ein deutlich sichtbares, aber verlöschbar, so daß es hin und wieder nachgemacht werden mußte. Hierzu trat meistens noch ein Schnittzeichen an den Ohren oder ein sonstiges unaustilgbares, aus dem man den Eigentümer jederzeit erschließen konnte. Ist nun ein Mensch durch ein Eigentumszeichen gekennzeichnet worden, dann steigt mit dem Adel des Zeichens auch der Bezeichnete. Der Kreuzbezeichnete nimmt somit innigen Anteil an der Ehre des Gekreuzigten selbst; denn wer sein Zeichen und sein Eigentum nicht ehrt, verfehlt sich gegen den im Zeichen bezeichneten Eigentümer und Herrn.

Übertragen wir diese so selbstverständliche Anschauung auf Dinge und Sachen, so gilt diese Ehrzuweisung auch in gewissem Sinne diesen. Ist ein Gegenstand mit dem Zeichen des Kreuzes bezeichnet, so hat er damit eine Auszeichnung erhalten, die ihn aus der Menge der anderen seiner Art heraushebt. Wir sagen, die Sache ist gesegnet, und wir fühlen aus unserem christlichen Denken heraus uns bewogen, der Sache eine besondere Würdigung widerfahren zu lassen. Freilich kennen wir in dieser Segnung von Gegenständen eine ganze Menge von Abstufungen und Graden, auf die wir hier nicht näher einzugehen brauchen. Es genügt uns hierin die uranfängliche Bedeutung des Kreuzzeichens zu finden und klarzustellen. Das Kreuzzeichen will also ein Zeichen der Verbundenheit und der Ehre sein. So wie wir nun Sachen mit diesem Zeichen auszeichnen, beehren, so können wir auch uns selbst damit beehren.

Wollen wir nun Sachen zum frommen Gebrauche herausheben und segnen, so lassen wir es häufig nicht mit dem einfachen Kreuzzeichen bewenden, sondern wir fügen segnende Worte hinzu. Das Kreuzzeichen wird also von Segensworten begleitet, oder es kann

auch gesagt werden, die segnenden Worte werden vom Kreuzzeichen begleitet, Kreuzzeichen werden hinzugefügt. Freilich geschieht dies in unserer Liturgie nicht wahllos, sondern sie werden solchen Worten hinzugefügt, die am ausgesprochensten um Segen und Weihe bitten, insbesondere aber den ganz ausdrücklich als Bene-Wort empfundenen oder aufzufassenden Ausdrücken. Es ist leicht verständlich, daß im Laufe der Jahrhunderte mancherlei Worte und Ausdrücke sich als Segensworte geprägt und sich durch Gewohnheit festgelegt haben.

In dieser Auffassung kommt die Kirche dem Volksempfinden vergangener Zeiten entgegen, die mit einer gewissen Scheu Male-Worte und Bene-Worte auszusprechen gewohnt waren. Man glaubte, das Malum, dadurch daß man es nenne, in gewissem Sinne herbeizulocken oder zu rufen und fügte durchweg ein geflügeltes Wort der Abwehr oder eine dasselbe besagende Geste hinzu. So kennt wohl jeder das farblose interjektionelle Zwischenwort „unberufen" und das ganz religiöse „Gott bewahr". Besonders tritt dieses Empfinden stark bei den Orientalen in die Erscheinung. Daß die Bene-Worte aus der gegenteiligen Auffassung sehr leicht sich Bene-Zeichen zueigneten, ist leicht erklärlich. Im Christentum war das kürzeste und erhabenste, zugleich aber auch das ausdrucksvollste das Kreuzzeichen. Man beehrte somit die vorzüglichsten Bene-Worte mit dem vorzüglichsten Bene-Zeichen.

In dieser Erklärung des Kreuzzeichens befremdet es uns gar nicht, wenn wir nicht nur bei Nennung des Namens des Herrn, sondern auch bei der Nennung der Allerheiligsten Dreifaltigkeit das Kreuzzeichen anwenden. Es ist allen drei göttlichen Personen gegenüber ein andere Ehrbezeugungen übertreffendes, erhabenes Ehrfurchtszeichen, ein der zweiten göttlichen Person besonders zukommendes, ein dem Vater und dem Heiligen Geist gleichfalls im Kreuzesopfer und in der Zuwendung der Erlösungsgnade verbundenes Zeichen, indem der Vater unter diesem Zeichen die Versöhnung angenommen hat und der Hl. Geist die Gnaden mitteilt. Das Kreuzzeichen ehrt unter den Menschen jeden, dem es aufgedrückt wird, jeden, der es zuteilt und gebraucht.

Kehren wir nun zur heiligen Messe zurück, dann vermögen wir auch die Kreuzzeichen vor der Wandlung mit denen nach derselben in Einklang zu bringen. Vor der Wandlung werden Opfergaben, nach derselben Christus selbst mit diesem Zeichen geehrt. Wenn wir die Worte, denen nach der Wandlung die Zeichen beigegeben werden,

näher betrachten, so bestätigt sich diese Auffassung vollkommen. Die ersten Kreuzzeichen treten auf im ersten Gebet nach der Wandlung „Unde et memores etc.", wo die verwandelten Gestalten ehrfurchtsvoll als hostia pura, sancta, immaculata, als panis sanctus vitae aeternae und calix salutis perpetuae bezeichnet werden. Während diese Benennung der verwandelten Opfergaben mit den Kreuzzeichen begleitet wird, unterbleibt dies in dem folgenden Gebet bei der Nennung der Opfer Abels, Abrahams und Melchisedechs, die wohl auch ein heiliges Opfer und eine makellose Gabe genannt und als Vorbilder mit dem gegenwärtigen wahren Opfer in Verbindung gebracht werden, aber selbst nicht anwesend sind. Im Supplices wird bei Nennung des Altares der Altar aus Ehrfurcht geküßt, dagegen unmittelbar darauf zur Nennung des Leibes und Blutes des Herrn das Zeichen des Kreuzes gemacht, und wir müssen auch hier sagen, wie der Kuß Ehrfurchtsbezeugung gegen den Altar, der Christus trägt, sein will, so auch die Kreuze gegen das Fleisch und Blut des Herrn. Da der Priester im letzten Ausdruck dieses Gebetes die Zuwendung des Segens in den Worten omni benedictione caelesti et gratia repleamur erfleht, fügt er diesem erhabenen Bene-Wort das Kreuzzeichen hinzu, das er über sich macht als über den, dem die Zuwendung des Segens persönlich oder in Vertretung der Gläubigen gelten soll. Wir begegnen hier also wieder Kreuzzeichen, die in ihrem tiefsten und ursprünglichen Sinn Ehrfurchtszeichen sind.

Dies gilt noch viel mehr von den nachfolgenden Zeichen in dem mit Per quem haec omnia eingeleiteten Gebete. Zu den Bene-Worten sanctificas, vivificas, benedicis wird jedesmal ein Kreuzzeichen über die heiligen Gestalten gemacht. Selbst wenn wir auch hier an die in alter Zeit an dieser Stelle geweihten Gaben, die an gewissen Tagen bei dem genannten Gebete geweiht wurden, denken müßten, — noch heutzutage wird an dieser Stelle am Gründonnerstag das Krankenöl geweiht —, und die Gaben in haec omnia semper bona creas etc. bezeichnet oder mitbezeichnet sehen müßten, ändert dies nichts an der Auffassung der Kreuzzeichen. Die Anordnung im Missale läßt durchweg auch im Druck erkennen, daß diese Worte ein Gebet für sich darstellen und nicht mit den vorausgehenden noch mit den nachfolgenden Per ipsum etc. zu verbinden sind.

In den das Gebet Per ipsum begleitenden fünf Kreuzzeichen dürfen wir erst recht ehrenwollende Zeichen erblicken. Zunächst wird Christus durch per ipsum et cum ipso et in ipso, in der Wiederholung

desselben Pronomens und durch das in Händenhalten der konsekrierten Hostie derart Gegenstand des Gebetes, daß auch hier das Kreuzzeichen als Ehrfurchtsbezeugung einzig am Platze ist, zumal kaum ein anderes Zeichen hier ausführbar ist. Die Kniebeugung geht nämlich voraus mit Rücksicht darauf, daß der Priester die heiligen Gestalten in die Hände nehmen will. Nachdem Christus so ganz ausdrücklich im Pronomen genannt ist und mit den Kreuzzeichen beehrt wurde, ergibt sich ganz von selbst die Ehrung Gott Vaters und des Heiligen Geistes in derselben Weise schon allein deshalb, weil der Zelebrant die Hostie noch in Händen hält und daher nicht leicht ein anderes Ehrfurchtszeichen bei Erwähnung der anderen göttlichen Personen eintreten kann. Die Christus geltenden Zeichen werden über dem Kelche gemacht, da hierdurch die Einheit und Zusammengehörigkeit des unter beiden Gestalten gegenwärtigen Christus betont werden soll. Dagegen werden die anderen beiden Kreuzzeichen zu Ehren des Vaters und des Heiligen Geistes nicht über dem Kelche ausgeführt, sondern in dem nächstliegenden, von selbst gegebenen und bequemen Raume zwischen Kelch und Priester. Welche hohe Bedeutung die alte Liturgie diesem Gebete gab, zeigt die Vorschrift, an dieser Stelle zu schellen. Leider ist dieser Gebrauch stark im Abnehmen begriffen, lange festgehalten war er in der gallischen Kirche und ist in Deutschland wohl nur mehr im Trierischen Ritus beibehalten, wiewohl auch in den angrenzenden Diözesen diese Gewohnheit einst bestand. Wenn wir diese Worte mit dem Ritus der Erhebung, die durch die später eingeführte Wandlungserhebung gegenwärtig stark zurücktritt, näher betrachten, so will mir scheinen, hier sei in Wort und Zeremonie der ä u ß e r e Akt der Darbringung des Opfers zu erblicken.

Nehmen wir nun diese Bedeutung der Kreuzzeichen im zweiten Teil des Kanons an, dann müssen wir auch im weiteren Verlauf der Messe dieselbe Bedeutung festhalten können. Nach dem Wortlaut der Gebete steht dem nichts entgegen, sowohl bei der inständigen Friedensbitte im Pax Domini sit semper vobiscum als auch beim Empfange der heiligen Kommunion. Nachdem der Zelebrant vor der Kommunion die heiligen Gestalten in die Hand genommen hat, führt er vor sich her ein Kreuzzeichen aus, das auch ursprünglich, genau wie das bei der Kommunion der Gläubigen keine Segnung des Empfangenden sein sollte, sondern eine Ehrbezeugung gegen den, der empfangen wird. Wenn der Priester die heilige Hostie und hernach den Kelch in Händen hält und in den Worten: „Corpus (resp. San-

guis) Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam in vitam aeternam", den Herrn mit Namen nennt, so ergibt sich bei dieser Nennung des Namens das Bedürfnis, eine Ehrfurchtsbezeugung dabei zu machen, die hier nicht leicht eine andere als das Kreuzzeichen sein kann. Dasselbe trifft auch bei der Kommunion der Gläubigen zu. Eine Verneigung des Hauptes kann hier nicht in Frage kommen, weil gleichzeitig eine andere Bewegung in der Spendung der Kommunion nebenhergeht.

Ebenso dürfte der liturgische Segen mit dem Allerheiligsten ursprünglich nicht als Segen in Übung gekommen sein. Die Segensandachten treten erst im späteren Mittelalter auf, und der Segen scheint der Reliquienverehrung entsprungen zu sein. An den Heiligenfesten verehrte man vielfältig in besonderer Weise die Reliquien der Heiligen. Diejenigen Kirchen, die nicht durch ein Martyrergrab ausgezeichnet waren, bemühten sich, Reliquien von Heiligen zu erhalten; man stellte die Reliquien an den Festen der Heiligen aus und ließ sie von den einzelnen Gläubigen verehren. Vielfach verfuhr man auch so, daß man die Reliquien in einem Zeigegefäß zeigte und dann, die Zeremonie abschließend, sie der Menge entgegenhaltend, ein oder mehrere, nach den verschiedenen Seiten hin gerichtete Kreuzzeichen damit machte, wobei auch die einzelnen Gläubigen sich mit demselben bezeichneten. Daß dieser Schlußritus der Zeigung gar leicht als Segen gedeutet wurde und schließlich auch als solcher gelten durfte, liegt auf der Hand, besonders wenn niemand auf die Urbedeutung des Kreuzzeichens hinwies. Wir werden daher auch den Segen mit dem Allerheiligsten in der Monstranz so aufzufassen haben. Monstranz erinnert überdies noch gar deutlich daran, daß es sich an erster Stelle um einen Zeigeritus handelt. Wir verstehen daher auch die noch im Trierischen aufrecht- und beibehaltene „Zeigung" in der Fronleichnamsoktav am Schlusse der Sequenz, die noch ganz offensichtlich die auf die Epistel in alter Zeit folgende Reliquienverehrung und Zeigung nachahmt. Wenn wir den Aufbau der Sequenz näher betrachten, dann scheint es, als habe der Verfasser es so gewollt, indem er gegen Schluß singen läßt: „Ecce panis angelorum." Bis gegen Ende des vorigen Jahrhunderts hatten viele Diözesen in Westdeutschland und Belgien diesen Segen bei der Sequenz. Eine durchaus ergreifende Zeremonie hat sich hierin im Trierischen erhalten, die besonders am Fronleichnamsfeste am Platze ist und viel mehr besagt als der sakramentale Segen am Schlusse der Festmesse. Nicht eine Reliquie, son-

dern der Herr selbst ist im Sakrament in der Vormesse schon Gegenstand der Verehrung und besonderen Zeigung.

Wenn wir nun die Kreuzzeichen des Offertoriums und die der heiligen Wandlung vorausgehenden betrachten, so sind alle in gleicher Weise als Ehrbezeugungen zu deuten. Die zur Opferung erhobene Hostie wird unter Vollzug eines Kreuzzeichens hingelegt, desgleichen der Kelch nach erfolgtem Kreuzzeichen niedergestellt. Die Vollziehung des Kreuzzeichens will hier nichts anderes besagen, als den Abschluß der Erhebung unter diesem Ehrfurchtszeichen beenden. Weil das Wasser bei der Opferung im Wein seine Eigenexistenz verliert und der Weihrauch sich verzehrt, werden beide vor dem Gebrauch mit dem Kreuzzeichen ausgezeichnet und beehrt. Ist die Haltung des Zelebranten schon ohnehin eine Ehrfurcht zum Ausdruck bringende, dann fehlen jedesmal die Kreuzzeichen bei Worten, wo sie sonst üblich sind oder nach unserer Darlegung erwartet werden könnten.

Im übrigen ist aber auch leicht begreiflich, daß in der Weiterbildung der Liturgie in den letzten Jahrhunderten, in denen die Urbedeutung des Kreuzzeichens nicht mehr im Vordergrund stand, sich Gebete und Segnungen bilden konnten, die die Urauffassung des Kreuzzeichens kaum mehr erraten lassen. Weil das Kreuzzeichen ein so hohes christliches Ehrenzeichen ist und darum auch ein ganz besonderes Wertzeichen in der Kirche Christi darstellt, so ist es sicher auch ein wirksames, ein helfendes, ein Gnaden und Schutz verleihendes Zeichen, ob nun Worte es begleiten oder nicht. Wir wundern uns daher nicht, wenn im griechischen Ritus, der reicher an Zeremonien ist, das Zeichen noch verhältnismäßig öfter in Gebet und Gottesdienst vorkommt, wie wir es in der abendländischen Liturgie finden. Wenn man sieht, daß der Gläubige bei einer orientalischen Meßfeier zwei- bis dreihundertmal das Kreuzzeichen macht, so möchte man diese Häufung unpassend finden, wenn man sich nicht darüber klar ist, daß das Zeichen alle besonderen Worte ehren will und eine fortgesetzte Verbundenheit mit dem Gebet des Priesters am Altare zum Ausdruck bringt, im tiefsten Grunde mehr Andacht verrät als eine Gebetsbetätigung mit eignen Worten oder mit Worten eines Buches, die nicht dieselben der sich vollziehenden Liturgie sind.

Wollten wir die älteste Anwendung des Kreuzzeichens erschöpfend behandeln, so müßten wir vor allem auch den Sinn der Bene-Worte und Segen-Worte näher ins Auge fassen und deren Ursprungsbedeutung feststellen. Wir würden hierbei finden, daß die Erstbedeutung der Worte sich vielfach umgebogen hat. Offenbar sind die griechischen

Ausdrücke weitaus nichtgriechische Prägungen, sondern sie sind unter dem Gesichtspunkt einer semitischen Herkunft zu beurteilen, was besonders bei der ältesten Liturgie zu beachten ist. Die Messe war doch ganz sicher zuerst eine nichtgriechische. Und als sie eine griechische und lateinische wurde, wollte sie keineswegs eine von der in semitischer (hebräischer) Sprache gefeierten abweichende sein, sondern eine mit ihr völlig gleiche. Es ist daher nicht angängig, die einzelnen Benedictionsworte im Lateinischen und im Griechischen als spracheigene Worte bewerten zu wollen. Wir müssen vor allem das hebräische Sprachempfinden befragen und den sakralen jüdischen Gebrauch der Worte berücksichtigen. Die Liturgie war ursprünglich in Wort und Zeichen durchaus anschaulich, verständlich und volksverbunden.

Der Weg der Germanen zum Christentum.

Eine zusammenfassende Übersicht von Kaplan Hermann Ries, Trier.

(Schluß.)

Als Resultat der bisherigen Untersuchung über den historischen Verlauf der Bekehrung der Germanen zum Christentum konnte festgestellt werden, daß es sich dabei im allgemeinen um einen durchaus friedlichen Vorgang handelte, der am tiefsten und nachhaltigsten sich auswirkte, wo die Germanen von der Lehre und vom Leben edler Missionare erfaßt wurden und so von sich aus den Weg zum Christentum fanden. Nur in zwei Fällen, der Bekehrungsgeschichte der Sachsen und der Norweger, kann man von Gewaltmethoden sprechen. Es wird also jetzt die Rede sein von diesen beiden einzigen gewalttätigen Vorgängen, zunächst, weil geschichtlich voraufgehend, von der Bekehrung der Sachsen.

Die Bekehrung der Sachsen.

Man wird die Christianisierung der Sachsen nur verstehen, wenn man die politischen Zusammenhänge, die damals in Deutschland bestanden, in Betracht zieht. Es ist das Verdienst des Hallenser Privatdozenten Martin Lintzel, die damalige politische Situation in verschiedenen Untersuchungen deutlicher gemacht zu haben. Seine Ergebnisse hat er in etwa zusammengefaßt in dem Vortrag, den er gelegentlich der Philologentagung bzw. der Tagung des Nationalsozialistischen Lehrerbundes in Trier 1934 gehalten hat und der jetzt z. T. erweitert, z. T. zusammengefaßt als Broschüre vorliegt[178]. Die folgenden Ausführungen stützen sich weitgehendst auf ihn.

---

[178] M. Lintzel, Karl der Große und Widukind (1935). Vgl. auch seinen Beitrag in dem wertvollen Büchlein „Karl der Große oder Charlemagne? Acht Antworten deutscher Geschichtsforscher. Berlin 1935", in dem er die Sachsenkriege behandelt.

Etwa in der Zeit vom 3. bis 7. Jahrh. n. Chr. haben die Sachsen von ihrem ursprünglichen Sitz im Holsteinischen aus ihr Gebiet erweitert, indem sie über die Elbe nach Süden und Westen vordrangen und die früheren Bewohner dieser Gegenden sich unterwarfen. Sie beherrschten schließlich das Gebiet „von der Eider bis zur Unstrut und zur Eder und Sieg, von der Elbe und Saale bis zur friesischen Grenze und bis in die Nähe des Rheins“ [179]. Daß Teile von ihnen auch über den Kanal nach England zogen, haben wir früher bereits erwähnt. Sie wurden die Mitbegründer des angelsächsischen Reiches. Beachtlich für die Stammesbildung der Sachsen ist der Umstand, daß sie zum Unterschied von den Franken eine rein germanische Zusammensetzung hatten und so ist es nicht verwunderlich, daß sie, neben den Stämmen im äußersten Norden, im wesentlichen auf der Kulturstufe blieben, wie wir sie aus Tacitus für die Germanen seiner Zeit kennen. Was die religiöse Situation angeht, so wird Hermann Dörries recht haben, wenn er bemerkt, es habe „der heidnische Schicksalsglaube auch in Sachsen schon jenen lastenden, dunklen Wesenszug erhalten, der den heimlichen Zweifel an der Macht der Götter verrät, damit aber die Erschütterung der heidnischen Religion“ [180].

Wichtig für die weitere Entwicklung der Verhältnisse ist nun auch die Staatsform der Sachsen, die ebenfalls seit Tacitus keine wesentliche Veränderung erfahren hatte. Hier war auch das Herzogtum noch nicht zum Königtum durchgebildet worden. Der durch das Los bestimmte Herzog galt nur im Kriege.

Der ganze Stamm war in drei Stammesgruppen geteilt: die Westfalen, Engern und Ostfalen, die aber wieder in etwa hundert Gaue zerfielen und nur lose Verbindung untereinander hatten. Die Seelenzahl des ganzen Stammes schätzt man auf etwa 650 000 Seelen[181].

Es hatte sich in einer allerdings gewandelten Form (durch die weitere Ausdehnung des Gebietes bedingt) auch die Volksversammlung erhalten, die über Krieg und Frieden, über Recht, Gesetz und Verwaltung zu bestimmen hatte. Während aber im kleinen Holstein die Möglichkeit bestand, daß alle waffenfähigen Männer an dieser Volksversammlung teilnehmen konnten, findet sich im erweiterten sächsischen Staat die immerhin merkwürdige Erscheinung einer parlamentarischen Volksvertreterversammlung aller Stände, die jährlich einmal in dem heute unbekannten Marklo zusammentrat[182].

---

[179] Lintzel, 8. [180] Dörries, 20. [181] Herte, 16.

[182] So haben also die Sachsen „wenn man es so will, das erste Parlament in der Geschichte gehabt“. Lintzel, 12.

Daß aber trotz dieser vorhandenen einheitlichen Spitze des Stammes die innere Einigkeit gerade in der Karolingerzeit nicht mehr vorhanden war, ist wesentlich bedingt durch die starre Ständegliederung, die in Sachsen wie nirgendwo anders in Deutschland sich noch verfestigt und verschärft hatte. Die aus dem holsteinischen Ursachsen erobernd vordringende Schicht hatte schließlich als der Stand der Edelinge eine starke Übermacht nicht bloß über die Liten, oft auch über die Frilinge gewonnen. Die schroffe Abschnürung gegeneinander — wir hatten schon früher erwähnt, daß Heiraten der Stände untereinander mit dem Tode bestraft wurde — berechtigt, bei den Sachsen von einer Art Kastenwesen zu sprechen, wobei dann allerdings die Grenzen zwischen Hörigen und Freien nicht so starr gezogen waren als zwischen beiden und den Adligen. Sie, die Adligen, „hatten die politische Herrschaft im Staate, sie stellten die Beamten und Führer des Volkes, sie lenkten und entschieden die Beschlüsse der Volksversammlungen“ [183]. Wahrscheinlich hatten sich im 8. Jahrh. die Verhältnisse so zugespitzt, waren die Spannungen innerhalb der Stände so stark geworden, daß irgendeine Entladung, eine Art Revolution, bevorstand.

Das war aber etwa im gleichen Augenblick, als der zweite große germanische Stamm, die Franken, an einem Punkt der Entwicklung angekommen war, der, politisch gesehen, notwendigerweise zu einer Auseinandersetzung mit den Sachsen führen mußte. Denn inzwischen hatten die Franken ihre Herrscheransprüche ins Innere von Frankreich vorgeschoben und damit ein germanisch-romanisches Reich begründet, dem sie dann im 5. u. 6. Jahrh. im Zuge der Eroberung die Alamannen, Thüringer und Bayern angliederten. Sicherlich mitveranlaßt durch die Einflüsse römischer Gedankengänge war eine Umformung vom republikanischen zum zentralistisch-monarchischen Staat bei den Franken vor sich gegangen. Vor allem war der fränkische Staat ein christlicher geworden, und er hatte es verstanden, die Kirche sich „gewissermaßen als geistliches Schwert des Königs zur wichtigsten Stütze“ [184] zu machen. Es lag in dieser Entwicklung begründet, daß das Ansehen der Kirche mehr und mehr dabei verlorenging. Die Bischöfe waren z. T. nur Staats- und Kriegsmänner. Milo von Trier[185] z. B. bekam sein Bistum „wahrscheinlich

[183] Lintzel, 13 f.

[184] Lintzel, 18.

[185] Er war der Sohn und Nachfolger des Trierer Bischofs Lutwin (705—ca. 720), des Gründers von Kloster Mettlach. Vgl. Ernst Winheller, Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier. Bonn 1935, S. 87.

nach dem Siege Karls bei Amblève; als es zum Kampfe gegen Ragenfried kam, begleitete er Karl und bekam nach dem Siege das Bistum Rheims neben dem von Trier ... Auch Milo war ein Freund des Weidwerks: er kam bei einer Eberjagd ums Leben"[186]. Schlimmer noch zeigte sich der Verfall der geistlichen Würde etwa bei Gewilip von Mainz, der seines bischöflichen Vaters Mörder meuchlings selbst ermordete.

In dieser unglücklichen Periode traten die karolingischen Hausmaier als Retter auf, die sich als Repräsentanten des austrasischen Reiches die Vormacht über Neustrien errangen und damit der „germanischen Reichshälfte"[187] zum Sieg über die romanische verhalfen. Indem sie nun den Staat vor allem durch Förderung des Lehnswesens und unter Ausnutzung des typisch germanischen Gefolgschaftswesens zu einem starken zentralistischen Gebilde formten und gleichzeitig mit Hilfe vor allem des heiligen Bonifatius die Reform der Kirche in die Hand nahmen, bedeutete der Staatsstreich Pipins nur einen letzten Stein im festen Gebäude des fränkisch-karolingischen Staates. Bedeutsam ist daran noch die Tatsache, daß auf dem Weg über die angelsächsischen Mönche, vor allem wieder des heiligen Bonifatius, die Verbindung zwischen Rom und dem Herrscherhaus und damit dem Reiche selbst geknüpft und befestigt wurde. Dadurch, daß der Papst, die „höchste geistliche und moralische Autorität der Welt"[188], die Zustimmung zur Thronbesteigung Pipins gab, wurde einerseits die Tat Pipins legitimiert, andererseits das Ansehen des Papstes im fränkischen Reich stark gemehrt.

Schon einmal war ein Karolinger zum Retter des Christentums und darüber hinaus zum Retter des Abendlandes geworden durch den entscheidenden Sieg Karl Martells bei Tours und Poitiers, „ohne den die Kirchen von Köln und Trier in mohammedanische Moscheen verwandelt worden"[189] wären. Indem Pipins Sohn Karl das gesamte christliche Abendland zu einem Reich vereinigte, trat es „als drittes Imperium neben den Islam und Byzanz. Es war ein Weltreich, germanisch und romanisch zugleich, christlich und imperialistisch, erfüllt vom Geiste der Kirche, aber zugleich über Kirche und Papsttum völlig herrschend; es war ein Kulturstaat, der — über die Angelsachsen — an antike Überlieferungen anknüpfte, daneben aber auch das germanische Element pflegte. Der Herrscher selbst war dem Blute und der Sprache nach Germane, und die herrschende Schicht im Staate waren

[186] Hauck, 1, 410 f. [187] Lintzel, 19. [188] Lintzel, 21. [189] Lintzel, 22.

Germanen. Selten wohl hat so vollständig wie in der Zeit Karls des Großen germanisches Blut in Europa geherrscht"[190].

Nur ein Stamm fehlte noch in dieser großen Synthese. Das waren die Sachsen. Es wäre aber nicht richtig gesehen, wollte man sagen, daß nur ihre Christianisierung die Möglichkeit und den Anstoß zum Anschluß an das Frankenreich geboten hätte. Es wäre dann der Gedankengang Karls des Großen etwa der gewesen, durch eine möglichst schnelle, auch gewalttätige Christianisierung die Sachsen für den Anschluß reif zu machen. Daß es aber vielmehr umgekehrt war, hat m. W. als einziger bisher Lintzel ziemlich wahrscheinlich gemacht.

Es muß hier zunächst noch vorausgeschickt werden, daß eine im allgemeinen friedliche Missionierung der Sachsen schon seit dem Ausgang des 7. Jahrh. versucht worden war. Die beiden Ewalde wirkten wahrscheinlich im Gebiet der unteren Lippe[191]. Ihr Missionsversuch endete bald mit ihrem Martertod. Die Absicht des heiligen Bonifatius, die Sachsen für den christlichen Glauben zu gewinnen, kam leider nicht zur Ausführung[192]. Auch die von fränkischen Missionaren unter Förderung durch Pipin eingeleiteten Versuche hatten keinen bleibenden Erfolg[193]. „Die Christen in Sachsen sind bei der überhasteten Taufpraxis dieser Zeit nur als getaufte Heiden anzusehen"[194]. Immerhin konnte, auf die Dauer gesehen, die endgültige Christianisierung der Sachsen nicht ausbleiben. Gerade die Angelsachsen, wie wir es beim heiligen Bonifatius vor allem sehen, betrachteten die Sachsen als ihre Blutsverwandten und hätten gewiß nicht geruht, bis auch sie dem Gott der Christen sich gebeugt hätten. Denn alle die religiösen Vorbedingungen, die bei den anderen germanischen Stämmen den Übertritt zur neuen Religion motivierten, konnten auch bei den Sachsen auf die Dauer nicht wirkungslos bleiben. „Wie die Dinge lagen, konnte es nicht lange dauern, bis die Sachsen von ihren Vettern jenseits des Kanals dem Christentum gewonnen wurden"[195].

Diese Voraussicht aber war es wohl, die bestimmend auf die Haltung Karls des Großen in der Sachsenfrage einwirkte. Zwar war er „als Hort der Kirche und des Christentums ... verpflichtet, die Mission zu unterstützen. Aber noch etwas anderes. Die Franken

[190] Ebda. Vgl. auch den Beitrag von Hans Naumann, Bonn: Karls germanische Art in dem eben erwähnten Büchlein: Karl der Große oder Charlemagne?, S. 30—40.
[191] Wiedemann, 25.
[192] Vgl. den Briefwechsel mit den Angelsachsen, im Auszug mitgeteilt bei Algermissen, 209.
[193] Wiedemann, 31. [194] Wiedemann, 33. [195] Lintzel, 24.

hatten sich bis dahin mit den Sachsen in einem Zustand fortgesetzter Reibereien und Kämpfe befunden, ohne daß es jemals zu einer eigentlichen Entscheidung gekommen wäre. Solange die Sachsen Heiden waren, war dabei das Recht auf der Seite der Franken; ihnen gehörten die Sympathien und mindestens die moralische Unterstützung des Abendlandes gegen die Sachsen. In dem Augenblick, in dem diese Christen wurden, traten sie gewissermaßen in die Völkergemeinschaft des Abendlandes ein; sie standen den Franken gleichberechtigt gegenüber und mußten ihnen damit ungleich gefährlicher werden als bisher"[196].

Von hier aus gesehen, gewinnen die Sachsenkriege Karls des Großen eine ganz andere Beleuchtung. Die Energie und Tatkraft, mit der er in die Geschicke der Sachsen eingriff, waren in keiner Weise religiös begründet. Die Besiegung der heidnischen Sachsen war eine machtpolitische Angelegenheit, sie mußte geschehen sein, ehe die Christianisierung vollendet war. Diese Überlegung führte zu den blutigen Sachsenkriegen, die fast 30 Jahre hindurch in mehr oder minder heftiger Form andauerten.

Die Sachsenkriege.

Es genüge hier, unter Verzicht auf eine chronologische Darstellung der einzelnen Züge und Gegenzüge, das Charakteristische der Sachsenkriege hervorzuheben.

Sie sind gekennzeichnet durch immer wieder abgeschlossene und immer wieder gebrochene Verträge. Schon nach dem zweiten Zug und dem darauffolgenden Vertrag glaubte Karl (775) die Unterwerfung der Sachsen vollendet zu haben, so daß jetzt auch eine Missionierung einsetzen konnte, wozu sich die Sachsen im Text der Verträge auch bereit erklärten. Kaum aber war der Vertrag geschlossen, so folgte eine Empörung der Sachsen, die dann wieder eine Unterwerfung durch Karl und einen neuen Vertrag zur Folge hatte.

Die Ursache dieses seltsamen Verhaltens ist in der schon erwähnten Krisenstimmung innerhalb des Sachsenvolkes selbst zu suchen. Während die Edelinge, durch die feindselige Haltung der beiden anderen Stände gegen sie bedroht, sich zur Stützung ihrer Stellung nach Hilfe bei einer auswärtigen Macht umsahen und sich dabei gerne des starken Armes Karls bedienten, erkannten die Liten und vor allem die Frilinge in dem Verhalten der Edelinge nur zu gut

[196] Lintzel, 24.

den Versuch, ihre eigene Macht zu stärken auf Kosten der Freiheit der Mehrzahl der Sachsen. So wandte sich ihr Groll in gleicher Weise gegen die Franken wie auch gegen ihre eigenen Herren, die sächsischen Edelinge. Geführt aber wurden sie in ihrem Kampf von dem westfälischen Edeling Widukind. Hatten ihre nach zwei Seiten gerichteten Aufstände in den ersten zehn Jahren eine geringe und nur lokale Bedeutung, so erhielt ihr Unmut neuen Zündstoff durch den Vertrag von 782, in dem ihre Freiheit gänzlich verlorenging, mehr oder weniger durch die Spekulationen ihrer eigenen Stammesgenossen. „Jetzt wurde zum erstenmal in den Sachsenkriegen ein fränkisches Korps im offenen Felde, am Süntel, besiegt und vernichtet. Als Karl danach in Sachsen einrückte, hat ihm der Adel die Schuldigen, deren er habhaft werden konnte, angeblich 4500, bei Verden ausgeliefert, und Karl ließ sie nach fränkischem Reichsrecht, das auf Hochverrat die Todesstrafe setzte, hinrichten“[197].

Das also war das Blutbad von Verden[198], an dessen harter Wirklichkeit wohl nicht, trotz der auch in jüngster Zeit unternommenen Versuche, zu deuteln ist. Wenn es auch nicht gerade unsere Meinung ist, die Hermann Dörries vertritt, daß das Blutbad von Verden sozusagen eine politische Notwendigkeit war[199], so kann erst recht nicht die Rede davon sein, daß die Hinrichtung der Sachsen aus religiösen Motiven erfolgte. Wir müssen schon eingestehen, daß die Tat Karls des Großen einen schwarzen Schatten auf die moralische Persönlichkeit des Kaisers wirft. „Sicherlich ist die grausame Tat, die selbst aus den Zeitanschauungen heraus zwar zu begreifen, aber nicht zu billigen ist und als Ausfluß der Willensdämonie eines der ganz Großen der Weltgeschichte etwa der entsetzlichen Schrift Martin Luthers «Wider die mörderischen und räuberischen Rotten der Bauern» an die Seite gestellt werden kann, weder vom Standpunkt

---

[197] Lintzel, 28.

[198] Der Streit um die Zahl 4500 ist wenig fruchtbar. Diese Zahl steht zwar „in den besten Quellen, die wir bestizen, in den Reichsannalen und deren Überarbeitung, den sogenannten Einhardannalen; sie ist also gut überliefert. Aber auch die vorzüglichsten Quellen des Mittelalters sind in ihren Zahlenangaben meistens sehr unzuverlässig, sie pflegen stark zu übertreiben. Immerhin wird man sagen müssen, daß in Verden außerordentlich viele Todesurteile vollzogen wurden“. (Martin Lintzel, Die Sachsenkriege = Karl der Große oder Charlemagne?, S. 63.) Vgl. auch die eingehende Darstellung und Prüfung der Frage bei Herte, 19—25, der zum gleichen Ergebnis kommt und vor dem „blutigen Dilettantismus“ warnt, die überlieferte Zahl nicht als 4500, sondern als 4 zu lesen.

[199] Dörries, 24.

neuerer Humanität, noch von dem neuester Rassenethik irgend zu rechtfertigen"[200].

Sie hat zudem ihren Zweck nicht erreicht. Denn jetzt brannte erst recht der Zorn der Volkspartei los. Es kam 783 noch zu großen Feldschlachten, und der Kampf dauerte fort bis 785. Er endete damit, daß Widukind in Attigny sich taufen ließ. Sein Taufpate war Karl selbst. Und noch einmal nach sieben Jahren brach der Kampf im nördlichen Sachsen los. Die grausamen Deportationen waren die Antwort Karls. Erst 804 kann man von einer endgültigen Beruhigung sprechen.

Der Christianisierungswille Karls bei den Sachsen bekundet sich, das müssen wir ruhig zugeben, in den überaus harten und also verfehlten Maßnahmen der „Capitulatio de Partibus Saxoniae". Das aber mißbilligen nicht erst wir, sondern das haben die damaligen offiziellen Vertreter der Kirche in und außerhalb Deutschlands aufs schärfste verurteilt[201].

Die Anordnungen Karls und ihre Durchführung vermochten nur eine äußere Christianisierung zu bewirken. Die eigentliche Bekehrung der Sachsen aber lag in den Händen der edlen Missionare, der heiligen Sturm, Willehad und Liudger. Sie haben durch die Verkündigung des Wortes Gottes und ihr Beispiel Christi Reich in die Herzen der Sachsen gepflanzt. Dazu kam eine allmähliche Abmilderung der Kriegsgesetze, so „daß die Sachsen die Eindrücke der bösen Kriegsjahre der Vergessenheit anheimfallen ließen und dem Christentum treu blieben, obgleich die Schwäche der Regierung Ludwigs des Frommen ihnen Gelegenheit genug zur Fortführung ihres Freiheitskampfes geboten hätte. Gerade die schönsten Zeugnisse für die deutsche Auffassung des Christentums in der Karolingerzeit, die Schriften Gottschalks und der Heliand, stammen von Sachsen"[202].

Die Bekehrung der Norweger, Isländer und Grönländer.

Als eine letzte Etappe in der Bekehrungsgeschichte Deutschlands ist die erst um die Jahrtausendwende erfolgte Missionierung Norwegens und der von ihm abhängigen Inseln anzusehen. Auch sie wird von einer bestimmten Richtung als eine gewalttätige bezeichnet. Es ist aber von vornherein hierzu zu sagen, daß die Gewalttätigkeiten,

[200] Karl Hampe, Karl der Große und Widukind = Vergangenheit und Gegenwart, 24 (1934), 321.
[201] Herte, 30 f. Zur Capitulatio vgl. Wiedemann, 48—50.
[202] Walter, Christianisierung, 303.

die tatsächlich vorgekommen sind, nicht auf Inspiration oder mit Billigung der eigentlichen Missionare geschahen, sondern daß für sie die beiden Könige Olaf Tryggvasson und Olaf Haraldsson, zwei nordische Recken, die Verantwortung tragen. Es könnte also der Grund für die verkehrten Methoden eigentlich nur in der noch mangelhaften Erkenntnis des Glaubens und seines inneren Wertes zu suchen sein. Weil sie aber immerhin mit dem Anspruch auftraten, den Glauben einführen zu wollen, so muß hier näher auf diese Episode der Bekehrung eingegangen werden.

Es zeigen sich auch gerade in der Bekehrung Norwegens wieder typisch germanische Anschauungen, die sich in ihrer Überspitzung verhängnisvoll im Dienste des Glaubens erwiesen. Denn der Versuch König Hakons, der 936 seine Herrschaft in Norwegen begann, nachdem er in England katholisch erzogen worden war, das Christentum im Sinne der Gefolgschaftstreue von seinen Untertanen zu fordern, mußte scheitern, da er nicht bedachte, daß zum Glaubenswechsel mehr notwendig ist als Gefolgschaftstreue. Es fehlte an der notwendigen Vorbereitung und Nacharbeit durch Predigt und Wirksamkeit der Missionare.

Was Hakon nicht vermocht, das versuchte Olaf Tryggvasson (995—1000) seinerseits unter Anwendung stärkerer, aber nicht richtigerer Mittel. Er war noch Heide genug, um in seiner Methode, das Volk zum Christentum zu bewegen, die allerhärtesten Grausamkeiten anzuwenden[203]. Daneben aber zeigte sich nach vereinzelten Berichten doch auch wieder, daß er zeitweilig von guten Gedanken geleitet war und die freie Entscheidung der erzwungenen vorzog[204]. Hinzu kommt noch, daß trotz allem er, der eine bezaubernde Gestalt gewesen sein muß, die Sympathien des Volkes besaß, so daß selbst Bernhard Kummer gestehen muß: „Den durchgreifenden Bekehrungserfolg des Königs Olaf Tryggvasson verdankt die Kirche in erster Linie der prachtvollen Persönlichkeit des jungen, reckenhaften Königs und seiner Geltung beim Volke als der berufene Führer“ [205].

Sein Nachfolger Olaf Haraldsson der Dicke (1015—1030) setzte das Werk Olaf Tryggvassons, das begreiflicherweise noch nicht zum guten Abschluß gekommen war, fort. Daß er später als heilig verehrt wurde, hat er wahrlich nicht durch seine Missionsarbeit sich verdient, es beweist aber, wie ganz anders das spätere christliche Nor-

---

[203] Vgl. die Berichte der Heimskringla bei Herte, 35.
[204] Herte, 36.
[205] Zit. bei Clemen, 120.

wegen den objektiven Wert des Christentums, für das er ja schließlich in der Schlacht bei Stiklestad fiel, einzuschätzen wußte gegenüber vielen Heutigen.

Und auch hier in Norwegen erfolgte die eigentliche Christianisierung erst nach den unglückseligen Gewaltmethoden durch friedliche Missionare. Es sei noch das Wort Rückerts angeführt: „Zudem läßt es sich hier im Falle Norwegens mit Händen greifen, daß nur eine ganz späte und geschichtlich im Grunde belanglose Periode der Christianisierung durch die Gewaltanwendung der beiden Olafs bestimmt ist. Sie zwingen ja nur eine Minderheit ihres Volkes zum Christentum, während die Mehrheit bereitwillig auf ihre religionspolitischen Pläne eingeht. Norwegen wäre ein christliches Land geworden, auch wenn sich zwei Könige mit derselben Energie der Christianisierung widersetzt hätten, mit der sie Olaf Tryggvasson und Olaf der Heilige betrieben haben“ [206].

Eine gewisse Tragik liegt auf der Bekehrung Islands. Oder sind nicht die drei Totschläge, die der Priester Dankbrand[207] bei seiner Bekehrungsarbeit im Auftrag Olaf Tryggvassons beging, wohl die einzigen Gewalttaten, die einem Missionar zur Last gelegt werden müssen? Und dieser Missionar war ein Sachse. Daß dann kurz darauf im Jahre 1000 das Allthing zwar sich freiwillig für das Christentum entschied, aber eine Reihe heidnischer Bräuche nicht im Stich lassen wollte[208], ist ein neuer Beweis dafür, wie hier im äußersten Norden bis zuletzt das Heidentum fest verwurzelt war.

„Glücklicher“ war Grönland, das, von Island aus besiedelt, in durchaus friedlicher Weise zum Christentum geführt wurde, nachdem der König Leif der Glückliche sich in Norwegen hatte taufen lassen.

Wir stehen nun am Abschluß unseres Vorhabens, die Wende der Germanen zum Christentum darzustellen. Was wir tun konnten, war nur, an Hand der geschichtlichen Ereignisse den Gang der Entwicklung vom Heidentum zum Christentum in großen Zügen darzutun. Aber, das ist doch schließlich nur die äußere, sinnfällige Seite des großen Geschehens. Letztlich ist es das Werk der Gnade gewesen, die trotz aller Irrungen und Wirrungen von menschlicher Seite aus uns das Geschenk des Christentums beschert hat.

Es wäre noch viel zu sagen zu der Frage nach dem Verhältnis von Germanentum und Christentum. Es wäre noch aufzuzeigen, wie

---

[206] Rückert, 11. [207] Herte, 40. [208] Herte, 41.

in der Folgezeit sich die Vermählung des Germanentums mit dem Christentum auswirkte, wie erst nach und nach der Geist des Christentums über den Geist des Heidentums siegte und wie in der Harmonie christlicher und germanischer Art jenes glückliche Reich des Mittelalters entstand, in dem, wenigstens zeitweilig, die Frage Germanentum und Christentum keine Frage mehr war, sondern die Antwort des germanischen Menschen auf den Anruf Gottes.

MITTEILUNGEN

Quellenbelege zum altgermanischen Aberglauben.

Von Kaplan Böhm, Trier-Euren (St. Helena).

II. Teil

Krankheits- und Todesbräuche.

Eine ganze Welt religiöser Formen wurzelt in der Tatsache des Todes. An diese Tatsache knüpften der Animismus mit seiner spekulativen Betrachtung der Menschenseele, der Manismus mit seiner vielfältigen Ahnenverehrung und oft auch zahlreiche Zauberpraktiken, da gerade beim Tod göttliches Walten und menschliches Können oft in Gegensatz treten. Der Totenkult, fest verwurzelt in dem mutterrechtlichen Kulturkreis, und der Ahnenkult, besonders gepflegt von den Viehzüchternomaden, stand auch bei den Germanen in hoher Blüte. Gerade die Bodenfunde sprechen hierbei ein gewichtiges Wort. Sie zeigen, mit welcher Sorgfalt man die Toten beisetzte. Man gab den Kriegern ihre Waffen mit, wie die zahlreichen fränkischen und alemannischen Kriegergräber in Westdeutschland zeigen, den Frauen ihre Schmuck- und Gebrauchsgegenstände und dem Sänger seine ihm liebgewordene Leier. Auch Speisen fand man in solchen Gräbern: Brot aus Emmerweizen, Überreste von gesüßtem Starkbier und Bienenhonig. Daß die fürstlichen Ahnen bei den Germanen hochgeehrt waren, zeigt uns Jordanes, der 551 von den Goten berichtet[1]: „Gothi . . . proceres suos, quorum quasi fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos id est Ansis vocaverunt."

Auf dem Hintergrund dieser Tatsachen seien nun einzelne Belege der Literatur angeführt, die uns Gesundheits- und Totenbräuche überliefern. Das Bußbuch für die Kirchen Deutschlands beschreibt uns ein Vorzeichen beim Besuch eines Kranken. Wir lesen dort[2]: „Hast du getan, was manche tun, wenn sie einen Kranken besuchen. Finden sie einen Stein in der Nähe des Hauses, wo der Kranke liegt, dann entfernen sie ihn und untersuchen die Stelle, wo er gelegen, ob sich dort etwas Lebendiges findet. Finden sie dort einen Wurm, eine Fliege, eine Ameise oder sonst

---

[1] Fontes Historiae Religionis Germanicae: Jordanes Get. XIII, 78 S. 22.

[2] Fontes . . . l. c. Poenitentiale ecclesiarum Germanicae c. 102, c. 95, c. 96 S. 64.

irgend etwas, was sich bewegt, dann sagen sie, der Kranke werde wieder gesund; andernfalls sagen sie, er werde sterben.“ Die Toten waren Träger geheimer Kräfte. Mit dem Gürtel eines Toten, den man zusammengeknotet hatte, konnte man anderen Schaden zufügen, so berichtet uns aus dem gleichen Bußbuch c. 95. Man hatte Furcht vor den Toten, man fürchtete für Leben und Gesundheit. So berichtet uns c. 96 von folgendem Totenbrauch: „Liegt der Leichnam eines Toten in einem Hause, dann läuft man zum Wasser und bringt unter Stillschweigen ein Gefäß mit Wasser herbei. Wird der Leib des Toten erhoben, dann gießt man das Wasser unter die Bahre. Sie haben auch den Brauch: geht der Leichenzug aus dem Hause, dann darf der Leichnam nur bis zur Höhe der Kniee erhoben werden, sie tun das um der Gesundheit willen.“ Furcht vor der Rückkehr der Toten spricht wahrscheinlich aus der Gewohnheit, die uns im gleichen Buche überliefert wird, den Leichenwagen vor dem Aufsetzen des Sarges in der Mitte auseinanderzunehmen und dann wieder zusammenzufügen.

Der Verstorbene lebt weiter, er führt ein Leben, das dem irdischen Leben recht ähnlich ist. Das zeigt c. 97. Wurde einer getötet, dann geben sie ihm eine Salbe mit ins Grab, gleich als ob, so wird erläuternd beigefügt, noch nach dem Tode durch die Salbe die Wunde geheilt werden könnte. Manche Toten fürchtete man besonders. Starb eine Frau in der Geburt, dann wurde sie mit ihrem Kinde im Grabe mit einem Pfahle festgebannt, ebenso die Kinder, die ohne Taufe starben, denn, so war der Volksglaube, sie könnten wieder aufstehen und vielen Menschen Schaden zufügen, wie uns c. 180 und 181 überliefern. Aus ähnlichen Gründen scheint auch die Brandbestattung bei den Sachsen öfters vorgekommen zu sein. Karl der Große sah sich zu einem Verbot veranlaßt. Er verordnete[3]: „Wenn einer den Körper eines Toten nach heidnischer Art den Flammen übergibt und seine Gebeine zu Asche verbrennt, der soll mit dem Tode bestraft werden.“ Die Regel war die Erdbestattung, denn in der gleichen Verordnung heißt es[4]: „Wir befehlen, die Leiber der christlichen Sachsen zu den kirchlichen Friedhöfen zu übertragen und nicht zu den Begräbnisstätten der Heiden.“ Die Totenverehrung der alten Germanen trieb zu einer Zeit, als sie schon christlich waren, noch eigenartige Blüten. Totenopfer sind noch lange dargebracht worden. Die Kirche mußte in ihren Erlassen immer wieder dagegen Stellung nehmen. So finden wir im Schreiben von Papst Zacharias an Bonifatius, daß christliche Priester solche Totenopfer darbrachten, und das deutsche Konzil vom Jahre 742 tadelt, daß törichte Menschen sogar neben den Kirchen heidnische Opfer zu Ehren der hl. Martyrer und Bekenner darbrächten, wie überhaupt der Toten- und Ahnenkult viele dazu verleitete, leichtfertig neue Heilige zu verehren und anzurufen, wie es auf der Frankfurter Synode im Jahre 794 verboten wurde. Mag auch der Totenkult oft von abergläubischem Brauchtum überwuchert sein, mag der Totenglaube oft schon von Geisterglaube und Geisterfurcht durchsetzt sein, einen Ge-

[3] Fontes . . . l. c. Capitulatio de partibus Saxoniae c. 7 S. 45.
[4] Fontes . . . l. c. Capitulatio de partibus Saxoniae c. 22 S. 46.

danken sehen wir trotz allem klar hervortreten, den Gedanken an ein Weiterleben der Seele. Mag man sich das Weiterleben oft sehr irdisch gedacht haben, der alte Germane trug in sich das Bewußtsein und die Verantwortung für eine glückliche Ewigkeit. Aufgabe der Kirche war es nun, dieses Erbgut der von Natur christlichen Seele zu läutern und von allem Beiwerk zu befreien. Wir sind Zeuge dafür, wie sie in unermüdlicher Erzieherarbeit das im Laufe der Jahrhunderte getan hat.

Geister- und Hexenglaube.

Wenn man so manches neuere Werk über unsere Vorfahren liest, findet man dort in glühenden Farben die Naturverbundenheit der germanischen Seele geschildert. Der gleiche Pulsschlag verbinde die germanische Seele mit der Natur und lasse diese lebendig werden in unzähligen Naturgeistern. Eine nüchterne Betrachtung dieser Dinge zeigt uns ihre ganze Hohlheit. Es bot der Menschenseele keine Befriedigung, dem Wohlwollen oder der Mißgunst unzähliger Naturgeister ausgeliefert zu sein, es bedeutete für sie eine Belastung mit schweren Fesseln, eine künstliche Einengung des Lebensraumes. Im Hexenglauben hat diese Geisterfurcht ihren Höhepunkt erreicht. Durch die Einführung des Christentums waren zwar die wichtigsten Stützen am heidnischen Religionsgebäude herausgebrochen worden, die Hauptgötter wurden nicht mehr mit Opfern bedacht und verschwanden bald aus dem Volksbewußtsein, aber die Welt der niederen Götter, die Geisterwelt blieb noch lebendig und hat noch lange Furcht und Schrecken verbreitet, bis sie später immer mehr zurücktrat und sich in unverstandenem Brauchtum, in der Märchenwelt und in den unzähligen Teufelsgeschichten verflüchtigte.

Es seien nun Belege angeführt, die uns praktisch eine derartige Geisteshaltung zeigen. Im Bußbuch der Kirche Deutschlands c. 103 ist die Rede von allerlei Geschäften mit Kobolden und Schraten. Man wirft diesen Spielzeug hin in Keller und Scheune, sie spielen damit und schleppen fremdes Gut herbei, um damit den Hausbesitzer reich zu machen. An einer anderen Stelle lesen wir von Liebeleien mit Waldfrauen, die sich in körperlicher Gestalt ihren Liebhabern zeigen könnten[5]. In der gleichen Quelle finden wir auch den Glauben an die drei Schwestern. Es heißt dort[6]: „Hast du getan, wie manche Frauen zu gewissen Zeiten des Jahres zu tun pflegen, daß du in deinem Hause einen Tisch zubereitet hast und Speise und Trank von dir mit drei Messerchen auf den Tisch setztest, damit, wenn jene drei Schwestern kämen, die früher eine vergangene Torheit Parzen genannt hat, sich daran stärkten.“ Einige Zeilen weiter wird auch der Grund angegeben: „Glaubtest du, jene sogenannten Schwestern könnten dir jetzt oder in Zukunft nützen.“ Einige Zeilen früher lesen wir an der gleichen Stelle eine nähere Erklärung der Wirksamkeit der drei Schwestern: „Hast du geglaubt, was manche zu glauben pflegen, daß jene vom Volke sogenannte Parzen entweder existieren, oder

[5] Fontes . . . l. c. Poenitentiale ecclesiarum Germanicae c. 103, c. 152, S. 65.
[6] Fontes . . . l. c. Poenitentiale ecclesiarum Germanicae c. 153, c. 151 S. 65.

das tun können, was man ihnen zuschreibt. Wenn ein Kind geboren wird, dann könnten sie eine Bestimmung treffen nach ihrem Belieben, so daß jener Mensch, wann immer er wolle, sich in einen Wolf verwandeln könne, was auf deutsch Werwolf heißt, oder in irgend eine andere Gestalt." Den gleichen Aberglauben erwähnt auch das Poenitentiale Arundel aus dem 10. oder 11. Jahrhundert. Dort heißt es[7]: „Wer zum Dienste der Parzen einen Tisch bereitet hat, der soll zwei Jahre Buße tun."

Wohl die dunkelste Seite des Geisterglaubens war der Glaube an Hexen. Der Hexenglaube war bei den Germanen verbreitet, dafür gibt es sichere Beweise, und zwar bestand er dort nicht erst in allgemeinen Umrissen, sondern er war damals schon bis in die Einzelheiten ausgebildet, so wie er später auftrat. Es soll damit nicht gesagt werden, daß der Hexenglaube eine rein germanische Angelegenheit gewesen sei. Man darf nicht übersehen, daß Dinge wie Totenglaube und Geisterglaube oft nicht streng gebunden sind an Landes- und Stammesgrenzen, ja über sie hinausgreifen und einen größeren Kulturbereich umfassen, weil sie meist hervorwachsen aus den gleichen kulturellen Unterströmungen. Völlig abwegig und unwissenschaftlich ist es, die Kirche verantwortlich zu machen für solche Auffassungen, als habe sie diese Anschauungen erst eingeführt. Die Kirche hat Stellung dagegen genommen, wie die angeführten Quellen zeigen werden, und immer wieder ihre Lehre von den gefallenen Engeln von Geisterspuk und Hexenglaube ferngehalten.

Es seien nun zu diesem Punkte eine Reihe von Belegen zitiert. Im Bußbuch für die Kirche Deutschlands lesen wir[8]: „Hast du geglaubt, daß es eine Frau gibt, die imstande ist, das zu tun, was manche vorgeblich notwendig und kraft eines Befehles tun zu müssen glauben: Sie müßte in der Gestalt von Frauen, die der Volksaberglaube Hexe und Unholdin (so lesen wir es in einem der Codizes) nennt, in bestimmten Nächten auf bestimmten Tieren reiten und zur Gemeinschaft der Dämonen sich zählen." Bis ins Einzelne wird uns das Treiben der Hexen in c. 170 beschrieben. Es wird gesagt, die Hexen könnten nachts bei verschlossenen Türen sich entfernen, mit anderen Gleichgesinnten über die Erde fahren, solche Menschen, die getauft und durch Christi Blut erlöst sind, ohne sichtbare Waffen töten, sie verzehren, ihnen an Stelle des Herzens Stroh oder Holz einsetzen, und sie dann wieder lebendig machen. Einige Zeilen weiter heißt es dann: „Hast du geglaubt, was manche Frauen zu glauben pflegen, daß du mit anderen Teufelsgenossen in ruhiger Nacht bei verschlossenen Türen bis zu den Wolken dich erheben kannst, dort mit anderen kämpfst, andere verwundest und selbst von ihnen Wunden empfängst." Im Poenitentiale Arundel aus dem 10. oder 11. Jahrhundert wird denen zwei Jahre Buße angedroht, die derartige Hexenfahrten zu machen glauben.

Es könnte einer immer noch die Einwendung machen, diese Zeugnisse sind aus einer relativ späten Zeit und spiegeln nicht die ursprüngliche Gedankenwelt wieder. Diese Einwendung wird hinfällig, wenn wir solche

[7] Fontes . . . l. c. Poenitentiale Arundel c. 83 S. 66.

[8] Fontes . . . l. c. Poenitentiale ecclesiarum Germanicae c. 70, c. 170, c. 171 S. 64 u. 65/66.

Vorstellungen auch bei dem noch unberührten Volk der Sachsen finden. Karl der Große mußte (wahrscheinlich im Jahre 782) folgendes Gesetz erlassen[9]: „Wenn einer vom Teufel getäuscht nach Art der Heiden glaubt, ein Mann oder eine Frau sei eine Hexe und verzehre Menschen, und sie deshalb verbrennt und ihr Fleisch zum Genusse darreicht oder selbst es verzehrt, der soll mit dem Tode bestraft werden.“ Auch bei den Langobarden finden wir den Hexenglauben bestätigt. Das Edictus Rothari aus dem Jahre 643 bringt Belege dafür. Unter dem Titel: De crimen in puella iniectum qui in alterius mundium est finden wir, daß der Schimpfname Hexe als ehrenrührige Beleidigung bestraft wurde[10]. „Bleibt er dabei, so heißt es dort, und sagt er, er könne es beweisen, dann soll die Angelegenheit durch eine camphio d. h. einen Zweikampf zum Zweck eines Gottesurteils entschieden werden.“ Was man sich unter den Hexen bei den Langobarden dachte, das zeigt eine andere Stelle. Dort heißt es[11]: „Niemand nehme sich heraus, haldiam alienam aut ancillam, so heißt es im Urtext, als Hexe zu töten, weil es nach christlicher Auffassung in keiner Weise zu glauben ist noch möglich ist, daß eine Frau einen lebenden Menschen innerlich verzehren könne.“ Auch hier finden wir die Auffassung, daß es Menschen gibt, die als Hexen Gewalt haben über andere Menschen. Die Kirche hat es immer als vornehmste Pflicht betrachtet, das Volksempfinden von Geisterfurcht und Hexenaberglauben zu befreien, und die Glieder eines Volkes erst so zu frohen und freien Menschen zu machen. Andererseits seien diese Dinge, die quellenmäßig belegt wurden, ein Fingerzeig, was möglich war und möglich werden kann, wenn einmal in einer glaubensarmen Zeit die Kirche nicht mehr jenen erzieherischen Einfluß zu vollem Einsatz bringen kann, der jedem Volke nottut.

[9] Fontes l. c. Capitulatio de partibus Saxoniae 6 S. 45.
[10] Fontes l. c. Edictus Rothari 198 S. 33.
[11] Fontes l. c. Edictus Rothari 376 S. 34.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

Neue Hilfsmittel für die Bibellesung und Bibelerklärung.

Von Prof. Dr. Ketter, Trier.

I. Allgemeines. Aus dem gesteigerten Verlangen weitester Kreise eifriger Katholiken nach tieferer Einführung in die Quellen der Offenbarung, sowie aus der notwendigen Abwehr der ebenso heftigen wie systematischen Angriffe der Offenbarungsfeinde auf die Bibel ist die „Katholische Bibelbewegung“ entstanden. Sie hat in Stuttgart, Kronenstr. 46, eine Zentrale erhalten und ist bereits in vielen deutschen Diözesen eingeführt. Damit wird auch bei uns einer Verordnung des Papstes Benedikt XV. entsprochen. In dem Rundschreiben „Spiritus Paraclitus“ vom 15. September 1920 hat er erklärt, wie sehr ihm die Verbreitung des „Vereins vom hl. Hieronymus“ am Herzen liege, der sich die Förderung der Bibellesung zur Aufgabe gestellt hat. „Wir wünschen dringend (Vehe-

menter cupimus)", sagt der Papst, „daß alle Bischöfe solche Vereine in ihren Diözesen gründen und verbreiten." Wie Pius X. durch seine Kommuniondekrete alle Gläubigen zum öfteren Empfang des Verbum Dei incarnatum in der hl. Eucharistie aufgerufen hat, so lädt sein Nachfolger die gesamte Christenheit dazu ein, täglich durch Lesung und Betrachtung das Verbum Dei inspiratum in sich aufzunehmen. Ist doch nach dem schönen Wort der „Nachfolge Christi" der Leib Christi und die Hl. Schrift einer gläubigen Seele höchst notwendig. Das sind die zwei Tische, die Gott selber unserer Seele gedeckt hat. „Verus Christus et in verbo et in carne", sagt der hl. Augustinus (in Joh. tract. 26, 12).

Nun können aber die kleinen Fragmente der „Schulbibel" und des liturgischen Perikopenbuches niemals die ganze Bibel ersetzen. Und doch kam bisher vielen Katholiken darüber hinaus kaum einmal ein ganzes biblisches Buch in die Hand oder zu näherer Kenntnis. Die Angriffe der Offenbarungsgegner aber richten sich meist gegen Stellen, die weder in der „Schulbibel" noch im Perikopenbuch zu finden sind. Sogar manchem Prediger erschien die Hl. Schrift nicht als das von Gott geschenkte Lebensbuch, sondern mehr wie eine ehrwürdige Sentenzensammlung, um daraus die eigene Weisheit biblisch zu garnieren. Das Konzil von Trient dagegen hat dem Prediger kurz und klar die Aufgabe gestellt: Sacras Scripturas divinamque legem annuntient (Sess. 24, c. 4). Die ergreifenden Zeremonien der Bischofsweihe und die Rolle, die das Evangelienbuch dabei spielt, sowie die Ehrfurcht, die ihm in der Meßliturgie erwiesen wird, bekunden am deutlichsten, wie die Kirche zur Bibel steht. Der hl. Johannes Chrysostomus, dem niemand lebensfremde Verstiegenheit vorwerfen wird, hat den Satz gewagt: „Die Unkenntnis der Hl. Schrift ist an allem Unheil schuld. Ohne Waffen ziehen wir in den Kampf; wie können wir da mit heiler Haut davonkommen!" Er nennt die Bibel „eine mit allen Heilmitteln reich versehene Apotheke" und fordert zu einer Zeit, da ein Buch noch ein kleines Vermögen bedeutete, seine Zuhörer auf: „Höret auf mich, ich bitte euch, ihr alle, die ihr in der Welt lebt, und schafft euch Bibeln an als Heilmittel für eure Seelen." Er erwartet davon — und das ist heute wieder sehr zeitgemäß — eine stärkere Hilfe der Laien für die überlasteten Geistlichen, also mit anderen Worten eine Förderung der „Katholischen Aktion" (Homilien zum Kolosserbrief, hom. 9, 1).

Schule und Kanzel reichen heute nicht mehr aus, um die nötige Kenntnis der Hl. Schrift dem Volke zu vermitteln. In außerschulischen Bibelstunden müssen die Erwachsenen gewappnet und gefestigt werden. Durch nichts halten wir den Irrtum besser fern oder überwinden ihn, als dadurch, daß wir am Text der Bibel positiv die Schönheit und Erhabenheit des Glaubens dartun. Statt längerer Ausführungen über die Notwendigkeit und den Nutzen solcher Bibelstunden möge ein Geistlicher der Trierer Diözese von seiner eigenen Erfahrung berichten. Er schreibt: „Welche Literatur erklärenden und praktisch erläuternden Inhaltes könnten Sie mir zur Apostelgeschichte angeben, mit der wir nach Weihnachten hier in unseren Pfarrbibelstunden beginnen wollen? Mit dem 1. Korintherbrief sind wir vorige Woche fertig geworden. Wir haben dazu 24 Runden von 1 bis 2 Stunden gebraucht. Anderthalb Jahre hat's gedauert; alle

14 Tage kamen wir zusammen. Im Durchschnitt 200 Teilnehmer und Teilnehmerinnen aus allen Kreisen der Bevölkerung. Das Interesse blieb und wuchs. Die Männerwelt stellte den Antrag auf eigene Bibelstunden jeden Monat mit Behandlung moderner Bibelprobleme. Vorige Woche war hier die erste Bibelstunde eigens für Männer, in der ich zur Einleitung das Thema „Die Bibel unser Lebensbuch" behandelte. 150 Männer waren erschienen, und ich glaube, die Zahl wird nicht nur bleiben, sondern wachsen. Jeder kann es beobachten, wie diesen Menschen die Augen groß werden, wenn man ihnen das Reich der Bibel erschließt, wie sie hinhorchen auf die absolute Autorität des Wortes, das aus dem Munde Gottes kommt. Die vorbereitende Arbeit, die der Leiter der Bibelstunde hat, lohnt sich wahrhaftig. Wie kommen sich Seelsorger und Gläubige in solchen Stunden näher! Wie kann da manches besprochen werden, was auf der Kanzel nicht gut möglich ist! Eins ist sicher: Der Studienplan des Priesterseminars ist und bleibt unvollständig, solange nicht die ganze Hl. Schrift, wenigstens das ganze Neue Testament, in irgend einer mehr oder weniger gründlichen Exegese behandelt wird."

Ähnliche Berichte gehen mir aus den verschiedensten Teilen der Diözese öfter zu. Noch nie hat jemand gemeldet, es sei mit den Bibelstunden nichts anzufangen, wenn einer nicht die Mühe der Vorbereitung scheut. Meist wird, wie in obigem Schreiben, nach Hilfsmitteln gefragt, nach Kommentaren und methodischer Anleitung. Ohne irgendwie Vollständigkeit zu erstreben, sei deshalb im folgenden auf einige Werke hingewiesen, die in den letzten Monaten bei der Schriftleitung dieser Zeitschrift zur Besprechung einliefen und bei der privaten Bibellesung sowohl wie zur Erklärung der Hl. Schrift auf der Kanzel und in Bibelstunden herangezogen werden können.

II. Textausgaben. Die früher nur allzu berechtigte Klage, daß uns über die Schulbibel und einige mehr oder weniger beschränkte Auszüge hinaus kein guter und billiger deutscher Bibeltext in kirchlich gutgeheißenen Ausgaben zu Gebote stehe, kann heute nicht mehr erhoben werden. Wenn in Bälde der zweite Band der Schöningh'schen Ausgabe des Alten Testamentes vorliegt, haben wir drei billige und handliche Ganzbibeln des Alten und Neuen Testamentes, jene von Rießler-Storr im Matthias-Grünewald-Verlag, die Klosterneuburger und die Paderborner, worin P. Eugen Henne den alttestamentlichen Teil übernommen hat[1]. Wir werden darauf zurückkommen, wenn der zweite Band erschienen ist. Vom Neuen Testament besitzen die deutschen Katholiken eine Reihe selbständiger Übersetzungen. Kürzlich kam von der „Stuttgarter Kepplerbibel" das 131. bis 152. Tausend des NT. heraus[2]. Das sehr handliche, in Ganzleinen gebundene Büchlein erfüllt wirklich, was 1915 Bischof v. Keppler im Vorwort von ihm sagte: „Das Buch der Bücher in schlichtester Form, um niedrigsten Preis, damit es wirklich Gemeingut aller werden kann, das ist der einzige Zweck dieser neuen Kleinausgabe des Neuen Testamentes." Dadurch ist auch erreicht worden, daß andere Verleger die hohen Preise ihrer Ausgaben herabsetzen mußten. Der gute Stil dieser Stuttgarter Bibel wird von Philologen gerühmt.

Nachdem P. Joh. Perk uns eine „Deutsche Synopse" geschenkt hat (Vgl. Past. bon. 44 [1933], 258 und 45 [1934], 444), hat er kürzlich eine „Synopsis latina" folgen lassen[3]. Den Geistlichen und lateinkundigen Laien ist so Gelegenheit gegeben, die Berichte der vier Evangelien in der offiziellen Textform der Kirche

genau vergleichen zu können. Um denen, die kein ganzes Neues Testament besitzen, wenigstens den vollständigen Text der vier Evangelien in die Hand zu geben, hat Perk nach seiner eigenen deutschen Übersetzung „Die vier Evangelien nacheinander" veröffentlicht[4]. Besonders sind darin die übersichtliche Gliederung des Textes in kleine Sachabschnitte, der saubere Druck und die knappen, aber guten Anmerkungen zu rühmen.

III. Kommentare und verwandte Schriften. Es wäre ein verhängnisvoller Irrtum, wenn der Ruf nach „praktischen" Erklärungen der Hl Schrift aus einer Geringschätzung der streng wissenschaftlichen Exegese heraus erhoben würde. Wer andern die Bibel für das Leben deuten und die darin ruhenden religiösen Schätze heben will, muß zunächst selber gründlich den Text nach seinem ursprünglichen Wortsinn studiert haben. Deshalb verdient es höchste Beachtung, daß gerade aus den Kreisen der Leiter von Bibelstunden im Hinblick auf die heutigen Verhältnisse die Erweiterung der Exegese im theologischen Studium verlangt wird. Nach wie vor sind also wissenschaftliche Kommentare zu den einzelnen Büchern der Bibel ein unerläßliches Werkzeug des Priesters. Unter den neuesten Werken dieser Art sei der fünfbändige Kommentar zu den Evangelien von Pölzl-Innitzer erwähnt, je ein Band zu den einzelnen Evangelien und ein fünfter zur Leidensgeschichte. Zuletzt ist davon in dritter, umgearbeiteter Auflage der „Kommentar zum Evangelium des hl. Markus mit Anschluß der Leidensgeschichte" erschienen[5]. G. Stettinger, der Neutestamentler an der Universität Graz, führt darin die Arbeit des Wiener Erzbischofs und Kardinals Theod. Innitzer verständnisvoll weiter. „Entsprechend der Tendenz des Gesamtwerkes ist auch die vorgelegte Neuauflage des Mk-Kommentars zunächst als Hilfsbuch für kathol. Theologiestudierende und als wissenschaftliche (insbesondere geschichtliche) Fundamentalorientierung zu nüchtern gesunder Einstellung für Predigtzwecke und Meditationsbedürfnisse gedacht" (S. VI).

In der „Bonner Bibel" ist der Kommentar zum Neuen Testament in vierter Auflage durch die „Erklärung der Briefe an die Thessalonicher und Galater" wieder vollständig geworden[6]. Wegen der Erkrankung Steinmanns hat Tillmann die Arbeit am 2. Thess und Gal übernommen, wobei er seine Erklärung der sonntäglichen Episteln verwenden konnte. Eine „allgemeine literarhistorische Einleitung zu den paulinischen Briefen" ist vorausgeschickt (S. 1—12). Wesentliche Änderungen gegenüber den älteren Auflagen sind nicht zu verzeichnen.

Als Hilfsmittel für die Erklärung der Hl. Schrift auf der Kanzel und in Bibelstunden für Erwachsene, aber auch für eine nutzbringende private Bibellesung des Geistlichen und des gebildeten Laien ist der große Bibelkommentar des Herderschen Verlags aufrichtig zu begrüßen: „Die Heilige Schrift für das Leben erklärt"[7]. Das Werk ist auf sechzehn Bände berechnet, zehn für das Alte, sechs für das Neue Testament. Zu dem vollständigen Text in neuer deutscher Übersetzung wird eine Erklärung gegeben, die nicht am Text vorbei oder „erbaulich" drumherum redet, sondern auf Grund einer wissenschaftlichen Exegese das Gotteswort auslegt und seine religiösen Lebenswerte herausstellt. Dazu ist es aber wahrlich nicht nötig, daß der Verfasser des Kommentars durch den dichten Drahtverhau philologischer, archäologischer, historischer und anderer Voruntersuchungen, durch die er sich sebst pflichtgemäß den Weg zum gesicherten Wortsinn mühsam bahnen muß, nun den Benutzer nochmals hindurchzerrt, ihn dann aber sich selbst überläßt, wenn die dogmatischen, ethischen und aszetischen Folgerungen zu ziehen sind. Diese Art von „Vorkriegsexegese" hat leider vielen den Geschmack an Bibelkommentaren verdorben, nicht nur den Laien, sondern auch den Theologen, nachdem sie das letzte Examen in der Exegese hinter sich hatten. Wenn Herders neuer Kommentar mit dem üblen Vorurteil aufräumt, die Exegese als solche sei lebensfremd, leistet er nicht nur dem Seelsorger einen großen Dienst, sondern auch

der gesamten Bibelwissenschaft. Der zuerst erschienene Halbband „Matthäus und Markus" dürfte das rechte Maß in der Verbindung von wissenschaftlicher Sacherklärung und religiöser Auswertung gefunden haben. Wegen der engen Verwandtschaft der beiden ersten Evangelien ist die Auslegung des Markustextes meist in jene des Matthäustextes einbezogen. Die alttestamentliche Reihe wird durch die Erklärung der Psalmen von Edmund Kalt eröffnet. Das ist allein schon kennzeichnend für die besondere Zielsetzung dieses Gesamtkommentars. Wird doch der Geistliche an kein biblisches Buch täglich so oft herangeführt, wie an die Psalmen. Und auch der Laie, der sich an das liturgische Beten gewöhnt hat, begegnet keinen biblischen Texten häufiger, als diesen nicht immer gerade sehr leicht verständlichen Liedern. Und trotzdem fehlt in dem lateinischen „Cursus Sacrae Scripturae", mit seinen mehr als dreißig, teilweise wiederholt aufgelegten Bänden, heute noch, also 50 Jahre nach dem Erscheinen des ersten Bandes, die Erklärung der Psalmen. Und auch in der „Bonner Bibel" ist der Psalmenkommentar noch nicht erschienen, obwohl bereits 19 Bände oder Teile von solchen aus dem Alten Testament vorliegen. Die Erklärung von Kalt zeichnet sich durch gläubige Ehrfurcht vor dem heiligen Text, übersichtliche Gliederung der Gedanken und seelenkundige Anwendung aufs Leben aus. Der Verfasser ist mit den Problemen und Rätseln der Psalmenexegese wohlvertraut, bleibt aber nicht darin stecken.

Unter dem etwas fernliegenden Titel „Ordnung der Liebe" will Kurt Ziesché in einer Reihe von Bändchen „Anmerkungen zur Hl. Schrift" herausgeben[8]. Das vorliegende erste Bändchen umfaßt die Genesis. Ich möchte allerdings bezweifeln, ob es darin gelungen ist, „die tiefen inneren Zusammenhänge sehen zu lernen, die im Werke der göttlichen Liebe, in seiner Offenbarung und in der Erlösung des Menschengeschlechtes wirken" (S. 6). Dazu erscheinen die Erklärungen zu dürftig und zufällig, oft auch etwas unklar.

Einen „biblisch-theologischen Versuch über den Epheserbrief" nennt Josef Dillersberger sein Buch „Der neue Gott"[9]. Der Versuch ist in seiner Art geglückt, und man hat Freude an dem gehaltvollen Bändchen, dem der rührige Verlag eine saubere Ausstattung gegeben hat. Dillersberger will „einmal Ernst machen mit der Wahrheit der Inspiration" und als Exeget „in aller Demut forschen, was der Heilige Geist sagen wollte, selbst wenn dem menschlichen Verfasser nicht alles voll bewußt war" (S. 9). Das verdient Anerkennung, birgt aber die Gefahr in sich, daß wir diesen oder jenen Gedanken in den Text hineintragen, wenn wir zu sehr systematisieren. Gott ist noch kein „Gott der Unordnung", und seine Inspiration kommt in keiner Beziehung zu kurz, wenn sie einen diktierten Brief anders gestalten und aufbauen läßt als einen theologischen Traktat über ein bestimmtes Thema. Obwohl der Epheserbrief am wenigsten brieflich ist und am ehesten einer Abhandlung gleicht, so hat doch der impulsive Charakter des hl. Paulus und der sich überstürzende Strom seiner Gedanken gerade in diesem Schreiben oft die systematische Gedankenfolge gestört. Zudem wird die Lehre von dem dreieinigen Gott, in der Dillersberger „ein Hauptthema des Briefes" erblickt, mehr vorausgesetzt und im Hinblick auf Christus und die Kirche ausgewertet, weniger thematisch behandelt. Das hat den Erklärer genötigt, alles wegzulassen, „was die klare Linie und die Sicht auf diese Wahrheit gestört hätte", also „eine gewisse Einseitigkeit" walten zu lassen (S. 10). Wer das beachtet, somit keine vollständige Auslegung des Textes erwartet, wird das Buch mit großem Nutzen bei der Besprechung des Epheserbriefes mit Gebildeten verwenden können. In einer Neuauflage, die sicher bald nötig wird, möge die einmal gewählte Übersetzung des Textes nicht so oft unnötig geändert werden.

Die Vorzüge der exegetischen Methode Dillersberger kommen mehr zur Geltung, während ihre Nachteile wegen der andersgearteten Vorlage zurücktreten in dem Buch: „Das Wort vom Logos"[10]. Auf den vierten Salzburger Hoch-

schulwochen 1934 haben seine Vorlesungen über den Prolog des Johannesevangeliums besonderen Anklang gefunden. Darum werden alle, die sich um das bessere Verstehen der Rätsel „der Sphinx am Eingang des vierten Evangeliums" bemühen, sich über die Zusammenfassung jener Vorlesungen in dem vorliegenden Buche freuen. Was wir fast täglich am Schluß der hl. Messe als „letztes Evangelium" lesen, können wir nicht tief genug erfassen. Es ist wie der Logos selbst „plenum gratiae et veritatis".

Fürsterzbischof Dr. Sigismund Waitz hat sein groß angelegtes Werk „Paulus" um einen vierten Band vermehrt: „In Stürmen und Verfolgungen"[11]. Er knüpft darin „zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge" an den letzten Teil der Apostelgeschichte (18, 1—20, 2 und 20, 3—28, 31) an. Dazwischen wird der zweite Korintherbrief besprochen. Die Darlegungen führen oft weit vom Bibeltext ab, sind aber recht zeitnahe und anregend. Einige Schönheitsfehler sind stehengeblieben z. B. S. 14, 23, 32, 57, 159. Aus der reichen Literatur über das Leben Jesu seien zwei neue Werke genannt: Der englische Erzbischof Alban Goodier S. J. legt ein umfangreiches Buch vor: „Jesus Christus als Mensch unter Menschen"[12]. Es will kein Betrachtungsbuch nach Art jener von L. de Ponte oder Avancini, aber auch keine wissenschaftliche Untersuchung sein, sondern sucht „den lebendigen Christus zu erfassen, wie er gestern war, wie er heute ist und wie er in Ewigkeit sein wird"(S. 9). Darum verwertet Goodier die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, vermeidet aber das Eingehen auf die endlosen Streitfragen über Einzelheiten. Der vorliegende Band behandelt im Anschluß an die Evangelienharmonie das öffentliche Leben Jesu vom Auftreten des Täufers bis zur letzten Reise nach Jerusalem vor dem Leiden. Die Ansicht des Übersetzers, ein Sachregister scheine unnötig, da ein Leitgedanke das ganze Buch durchziehe, werden nicht viele Leser teilen. Wie würde die Brauchbarkeit schon durch die Beigabe eines Verzeichnisses der liturgischen Perikopen erhöht! Möge die Erklärung der Leidensgeschichte nach gleicher Methode bald folgen.

Jos. Pickl geht in seinem inzwischen in neuer Auflage erschienenen Buch „Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen"[13] keine ausgetretenen Pfade. Vor allem aus Flavius Josephus nimmt er die Farben zu einem Zeitbild, in das er Christus hineinstellt. Der erste Teil behandelt eine Reihe von Fragen aus dem Leben und Leiden Jesu (S. 13—186), der zweite Archäologisches (S. 189—232), der dritte bringt kritische Belege (S. 235—272). Man liest das Buch mit Spannung und gewinnt neue Gesichtspunkte aus der Zeitgeschichte, die bisher nicht genügend beachtet worden sind. Die Realistik im Ausdruck dürfte zuweilen etwas gemildert werden, ist aber immer noch erträglicher und ansprechender als die widerliche Zuckerbäckerware, die so oft ähnlich wie in einer gewissen „Kunst", so auch in religiöser Literatur über den erhabensten Gegenstand, das Leben Jesu, verbreitet wird. In vielen Punkten vermag ich Pickls Ansicht nicht zu teilen. Palästina hatte doch zur Zeit Jesu andere Menschen und Sitten als der heutige Balkan, wo der Verfasser als Feldgeistlicher im Weltkrieg tätig war. Die Konstruktionen sind oft zu kühn, und die Dinge liegen nicht so einfach, wie sie zuweilen scheinen, oder aber sie liegen einfacher als Pickl annimmt. Man braucht z. B. in den Räubern Lk 10, 30 ff. wirklich keine „Bandenleute" zu sehen; kommen doch bis heute noch auf dieser Strecke häufig Raubüberfälle durch gewöhnliche Wegelagerer vor. Judäa ist 6 n. Chr. keine römische Provinz geworden, wie mehrfach behauptet wird, sonst hätte nicht bloß ein Prokurator die Verwaltung übernommen. Das Allerheiligste des Tempels hatte kein Tor (S. 18). Gemeint ist das Heiligtum. Die Einwohnerzahl des „Judenlandes" ist mit 5 Millionen viel zu hoch berechnet (S. 24). Josephus rundet die Zahlen gern nach oben ab. Daß er der Messias sei, hat Jesus nicht erst bei Cäsarea Philippi „das allererstemal aus

eigenem Munde bestätigt" (S. 42). Jo 4, 26 liegt viel früher. Malchus hat wohl nie daran gedacht, einmal zum Tempelhauptmann befördert zu werden (S. 91). Solche Mängel lassen sich leicht beheben. Das Buch als Ganzes bleibt eine wirkliche Bereicherung der Leben-Jesu-Literatur und führt selbständig auf dem Wege weiter, den schon 1883 Alfred Edersheim (The Life and Times of Jesus the Messiah) in der Ausnutzung der Zeitgeschichte vor allem nach jüdischen Quellen erfolgreich beschritten hat.

Als ein Hilfsmittel für die Bibelerklärung vor allem in Frauen- und Jungfrauenvereinen ist auch mein Buch „Christus und die Frauen"[14] gedacht, dessen Neubearbeitung (6.—8. Tausend) ich hier anzeigen darf. Es ist um mehr als 30 Seiten erweitert. Eine englische, spanische, niederländische und polnische Ausgabe ist in Vorbereitung.

Wer sich für die Geschichte der deutschen Bibelübersetzung und für den starken Einfluß der Bibel auf die deutsche Kultur interessiert, findet eine Fülle von höchst lehrreichen Forschungsergebnissen in den Schriften und Berichten des Deutschen Bibel-Archivs zu Hamburg (vgl. Pastor bonus 41, 1930, 272—274). Die Abhängigkeit Luthers von den älteren deutschen Bibeln wird daraus immer mehr ersichtlich. Für die volkskundliche Seite der Bibelerklärung, die heute weite Kreise besonders anspricht, ist hier reiches Material gesammelt. Der vierte Bericht[15] enthält u. a. einen aufschlußreichen Beitrag von Hans Heigener über „Deutsche Pflanzennamen biblischer Herkunft" (S. 4—8). Zum besseren Verstehen mancher Bibelstelle trägt die Schrift von Leo Häfeli viel bei: „Sprichwörter und Redensarten aus der Zeit Christi"[16]. Der Verfasser ist mit der Bibel ebenso vertraut wie mit der Sprache und dem Brauchtum der heutigen Bewohner Palästinas und Syriens. Neben dem Neuen Testament sind besonders Philo und Flavius Josephus als Quellen benutzt. Die „Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte"[17] von Carl Schneider behält das alte Schema: I. Hellenismus — II. Judentum ungern bei. Schneider will einen möglichst lebendigen Eindruck von der neutestamentlichen Umwelt vermitteln und zwar aus der Kultur- und Religionsgeschichte. Die äußere Geschichte tritt fast ganz zurück. Schneider sieht bewußt im Neuen Testament historisch ein echt hellenistisches Buch. Das ist die Stärke, aber auch die Schwäche seiner „Einführung". Mit der ihm eigenen Gründlichkeit trägt Urban Holzmeister S. J. aus den alten Quellen das erreichbare Material zusammen über das Kreuz des Herrn und die Kreuzigung: „Crux Domini atque Crucifixio"[18]. Wegen der allgemeinen Bedeutung dieses Themas verdient die Schrift nicht nur Beachtung bei den Fachgenossen, sondern kann auch jedem Bibelerklärer und Bibelleser, der lateinkundig ist, sehr viel helfen zum rechten Verstehen der Leidensgeschichte Christi.

(Schluß folgt.)

Titel der Bücher in der Reihenfolge der Anmerkungen.

[1] Das Alte Testament aus dem Grundtext übersetzt und erläutert von P. Dr. Eugen Henne O. M. Cap. Erster Teil: Die geschichtlichen Bücher. Format 11:16,5, 1143 Seiten, 3 Karten. Geb. in Ganzleinen Mk. 3,80. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1934.

[2] Das Neue Testament. Stuttgarter Kepplerbibel. Für das katholische Volk übersetzt und kurz erläutert im Verein mit mehreren Geistlichen der Diözese Rottenburg von Vinzenz Schweitzer, Dr. theol. et phil. 131.—152. Tausend. Taschenausgabe. 574 Seiten. In Ganzleinen geb. 1.30 Mk., kart. 1.— Mk. Mit Titelbild und 2 Karten. Verlag Kepplerhaus, Stuttgart 1935.

[3] Synopsis latina quattuor evangeliorum secundum vulgatam editionem. Auctore Joanne Perk, Sal. Soc. Sac. 8. Pag. 52 + 160. Lig. charta densata

2,70 Mk., lig. linteo 3,80 Mk. Sumptibus et typis. Ferd. Schöningh, Paderbornae 1935.

[4] Die vier Evangelien nacheinander im engen Anschluß an die Synopse. Von P. Johann Perk S. S. 262 Seiten. Titelbild. Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1935.

[5] Kommentar zum Evangelium des hl. Markus mit Ausschluß der Leidenssgeschichte. Begründet von Dr. Franz Pölzl, fortgesetzt von Dr. Theod. Innitzer. Dritte, durchgesehene und erweiterte Auflage, besorgt von Dr. Gottfried Stettinger. LII+347 Seiten. Brosch. 9,— Mk., geb. in Leinen 10,50 Mk. Verlag „Styria“, Graz 1935.

[6] Die Briefe an die Thessalonicher und Galater. Übersetzt und erklärt von Dr. Alphons Steinmann. Vierte, zusammen mit Fritz Tillmann neubearbeitete Auflage (16.—18. Tausend). VIII + 179 Seiten. Brosch. 5,80 Mk., geb. in Leinen 7,80 Mk. Verlag P. Hanstein, Bonn 1935.

[7] Die Hl. Schrift für das Leben erklärt. (Herders Bibelkommentar) Herausgeber Edmund Kalt für das Alte Test. und Willibald Lauck für das Neue Testament. Band XI, 1: Matthäus und Markus. Erklärt von Willibald Lauck. Mit einem Geleitwort von Eminenz Kard. Innitzer. XXII + 317 Seiten. Einzeln: Brosch. 5,60 Mk., in Leinen 7,80 Mk., in Halbleder 9,60 Mk. Bei Abnahme des Gesamtwerkes Brosch. 4,80 Mk., in Leinen 6,50 Mk., in Halbleder 8,00 Mk. Band VI: Die Psalmen. Uebersetzt und erklärt von Edmund Kalt. XIV + 524 Seiten. Einzeln: Brosch. 11,— Mk. In Leinen 14,40 Mk. In Halbleder 16,80 Mk. Bei Gesamtbezug: Brosch. 9,50 Mk. In Leinen 12,— Mk. In Halbleder 14,— Mk. Verlag Herder u. Co., Freiburg i. Br. 1935.

[8] Ordnung der Liebe. Anmerkungen zur Hl. Schrift. Kurt Ziesché. Band I. Die Anfänge der Offenbarung Gottes an die Menschheit von der Schöpfung bis zum Tode des ägyptischen Joseph 323 Seiten. Kart. 2,40 Mk., gebd. 3,50 Mk. Verlag „Styria“, Graz 1934.

[9] Der neue Gott. Ein biblisch-theologischer Versuch über den Epheserbrief. Von Joseph Dillersberger. 226 Seiten. Brosch. 3,50 Mk., in Leinen 4,50 Mk. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1935.

[10] Das Wort vom Logos. Vorlesungen über den Johannesprolog. Von Josef Dillersberger. 213 Seiten Brosch. 3,70 Mk., in Leinen 4,90 Mk. Verlag Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1935.

[11] Paulus in Stürmen und Verfolgungen. Zeitgemäße Erwägungen über christliches Leben und Seelsorge. Von Fürsterzbischof Dr. Sigismund Waitz. 387 Seiten. Kart. 4,— Mk., Ganzleinen 5,20 Mk. Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1935

[12] Jesus Christus als Mensch unter Menschen. Seine Selbstoffenbarung in seiner öffentlichen Wirksamkeit. Von Erzbischof Alban Goodier S. J. Deutsche Bearbeitung von P. Ignatius Rollenmüller O. S. B. Ettal. 445 Seiten u. 1 Karte Kart. 5,50 Mk. Ganzleinen 6,60 Mk. Verlag Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1935.

[13] Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen. Von Josef Pickl. Mit 15 Bildtafeln und 3 Karten. 280 Seiten. Geb. 6,80 Mk. Verlag Jos. Kösel u. Friedr. Pustet, München 1935.

[14] Christus und die Frauen. Frauenleben und Frauengestalten im Neuen Testament. Von Dr. Peter Ketter. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. (6.—8. Tausend) XVI + 442 Seiten. Mit Titelbild. Kart. 5,— Mk. Ganzleinen 6,50 Mk. Verbandsverlag weibl. Vereine, Düsseldorf 1935.

[15] Verdeutschung der Paulinischen Briefe von den ersten Anfängen bis Luther. Beiträge zu ihrer Geschichte. Mit neuen Texten, synoptischen Ta-